

Poderes deónticos y epistemología social: Una aproximación al testimonio a partir de la filosofía de la sociedad de John Searle

Deontic powers and social epistemology: An approach to testimony based on John Searle's philosophy of society

Felipe Álvarez

felavarez@ug.uchile.cl

Universidad de Chile

ORCID ID 0000-0002-7153-2851

Resumen: Este artículo explora la posibilidad de un cruce sistemático entre filosofía de la sociedad de John Searle y la epistemología social a partir del testimonio y los poderes deónticos asociado al intercambio testimonial. Para dar cuenta de ello, se considera al testimonio un fenómeno epistémico cuya práctica se corresponde el deber de constituirse el agente epistémico como un garante de la verdad al testificar, de testificar honestamente y de ser capaz de reevaluar el estatuto epistémico del propio testimonio al compartirlo con otro. Para ello, se procede de la siguiente manera: en primer lugar, se da cuenta de los elementos que componen la ontología social searleana para dar cuenta de su filosofía de la sociedad. Se explicita la relación entre la asignación de las funciones de estatus y los hechos institucionales, y la instauración de reglas constitutivas, generando con ello el surgimiento de los poderes deónticos asociados a nuestros roles sociales; en segundo lugar, analizan las definiciones tradicionales del testimonio en la epistemología social, dando cuenta de la importancia de la división de roles para una comprensión integral del intercambio testimonial; finalmente, se proponen tres poderes deónticos en torno a la práctica del testimonio.

Palabras clave: Testimonio; poderes deónticos; epistemología social; ontología social; filosofía de la sociedad.

Abstract: This article explores the possibility of a systematic link between John Searle's philosophy of society and social epistemology based on testimony, as well as the deontic powers associated with testimonial exchange. Testimony is considered an epistemic phenomenon, and the practice of testimony corresponds to the epistemic agent's duty to act as a guarantor of truth, testify honestly, and be capable of reevaluating the epistemic status of one's testimony. To do this, the elements that comprise Searlean social ontology are examined to understand his philosophy of society the first place. The relationship between the assignment of status functions and institutional facts, and the establishment of constitutive rules is made explicit. This generates the emergence of deontic powers associated with our social roles. Second, traditional definitions of testimony in social epistemology are analyzed, considering the importance of role division for a comprehensive understanding of testimonial exchange. Finally, three deontic powers are proposed in relation to the practice of testimony.

Keywords: Testimony; deontic powers; social epistemology; social ontology; philosophy of society.

Introducción

John Searle sostiene en su filosofía de la sociedad (1995; 1998; 2012) que los hechos institucionales son creados y mantenidos a través de la aceptación, por parte de la intencionalidad colectiva, de funciones de estatus, las cuales imponen, por medio del acto de habla declarativos, la regla constitutiva “X cuenta como Y en C”. Esta caracterización de los hechos institucionales implica, claramente, un paso de la intencionalidad individual a la intencionalidad colectiva, paso en el que la asignación de tales funciones para la creación de hechos institucionales suscita el surgimiento de poderes deónticos respecto de los mismos, es decir, obligaciones que regulan el

comportamiento de la gente en torno a la realidad institucional. Ahora bien, a pesar de que el planteamiento de Searle describa cómo operamos en la realidad institucional, instituciones como el testimonio no son tratadas a lo largo de sus textos, dejando el trabajo de describir la ontología social relativa al testimonio a los epistemólogos sociales. Estos, en su necesidad de describir la realidad de su fenómeno para luego someterlo a un análisis epistemológico, generaron diversas clases de definiciones (Coady, 1992; Graham, 1997; Lackey, 2010). Sin embargo, la carencia de la precisión descriptiva del trabajo de Searle suscita que tales descripciones no den cuenta de las exigencias normativas asociadas a la institución del testimonio, exigencias las cuales deben ser ejecutadas de manera adecuada para su correcto funcionamiento y mantenimiento en realidad institucional.

Atendiendo a este problema, me propongo investigar en qué consisten los poderes deónticos asociados al testimonio como institución social, en específico, me propongo investigar cómo es que somos capaces de confiar en otras personas por medio del intercambio testimonial, atendiendo a las obligaciones de la gente al formar parte de la intencionalidad colectiva que sostiene al testimonio como institución social. En este sentido, se pretende ampliar la comprensión de los poderes deónticos como marco explicativo para precisar la comprensión del testimonio desde una perspectiva epistemológica.

Para lograr esto, pretendo establecer un vínculo sistemático entre la filosofía de la sociedad de Searle y el enfoque interpersonal en la epistemología del testimonio (Moran, 2006), pretendiendo demostrar que, al testificar, S no sólo produce un fenómeno de transmisión de conocimiento, sino que también cumple, junto con el oyente del acto testimonial, con los deberes asociados a la institución social del testimonio.

Siguiendo lo anterior, abordaré el problema de la siguiente manera: de acuerdo con el enfoque interpersonal del testimonio, el hablante adquiere al testificar un compromiso con el contenido proposicional de su aseveración a la par que el oyente, sirviendo, él mismo, como garantía de ello. Del mismo modo, su contraparte adquiere por dicha garantía el deber de exigir

explicaciones en caso de que el contenido aseverado no sea verdadero. Considero que estos deberes asociados se enmarcan dentro de la propuesta searleana en la medida de que el testimonio como institución sólo puede mantenerse si la intencionalidad colectiva concuerda y se respetan los deberes asociados a este: si el testimonio suscita un deber con la verdad y con la garantía de esta, entonces el mantenimiento de la credibilidad asociada a esta institución sólo será posible en la medida de que estos deberes sean cumplidos; de lo contrario, es destruida. De esta manera, propongo finalmente que la epistemología del testimonio puede ser incrustada en la filosofía de la sociedad de Searle.

Filosofía de la sociedad: su ontología y el lugar de los poderes deónticos

De acuerdo con la propuesta ontológica de Searle esbozada en *The construction of reality* (1995) y profundizada en obras posteriores (1998; 2010), vivimos en *un sólo mundo de partículas*. En este mundo convergen, fundamentalmente, dos clases de hechos, a saber, los hechos brutos y los hechos institucionales; por una parte, los hechos brutos corresponden a los fenómenos cuya realidad no depende del observador, como por ejemplo, la existencia de fenómenos naturales tales como ventiscas o terremotos; mientras que, por otra parte, los hechos institucionales corresponden a fenómenos cuya realidad es dependiente del observador, como por ejemplo, la existencia de fenómenos sociales tales como el valor del dinero. Supuesto esto, me concentraré en los últimos para responder la siguiente pregunta: ¿qué elementos constituyen las condiciones necesarias y suficientes para la generación de un hecho institucional y, por consiguiente, para la formación de la realidad institucional como un entramado de hechos institucionales? Según Searle, en principio, “[e]sto requiere de tres elementos. El asignamiento de funciones, la intencionalidad colectiva y las reglas constitutivas” (1995, p. 13)¹. Ahora bien, para responder nuestra pregunta debemos delimitar en qué consiste cada uno de ellos en la propuesta de Searle y cuál es su función dentro de su ontología. Por consiguiente, procederé a continuación a dar cuenta de ello atendiendo

¹ Para trabajar he utilizado los textos en su idioma original. Las traducciones me pertenecen.

al modo en que Searle caracteriza estos elementos en relación con la construcción de la realidad institucional. Comenzaré, por lo tanto, con la *asignación de funciones*.

Asignación de funciones de estatus

Searle distingue entre funciones no-agentivas y funciones agentivas: las primeras corresponden a las funciones que *descubrimos* en los objetos. Tal y como señala Searle, “[a]lgunas funciones no son impuestas en los objetos para servir a propósitos prácticos, sino que son asignadas a los objetos naturales y a [sus] procesos como parte de un razonamiento teórico del fenómeno en cuestión” (1995, p. 20). Ejemplo de esto puede ser el funcionamiento de un órgano (tal como lo es el funcionamiento del corazón en el ejemplo del mismo Searle) o el funcionamiento de la lluvia en el ciclo hidrológico. En ambos casos, simplemente describimos *cómo es que funciona* un fenómeno en relación con otro, sin ser nosotros mismos aquellos que estipulamos la función del objeto; por el contrario, las funciones agentivas son “[...] funciones que nosotros no descubrimos, y que no ocurren naturalmente, sino que son relaciones asignadas a los intereses prácticos de agentes conscientes” (1995, p. 20). Ejemplo de esto puede ser identificar y estipular la función del objeto ‘silla’ en un objeto determinado que no constituye una silla como tal, como bien puede serlo un tronco o una roca (siguiendo, *mutatis mutandis*, el ejemplo del mismo Searle), pues *puede funcionar* como una silla en un contexto determinado. De este modo, dotamos al objeto determinado una función que no descubrimos en él, sino que nosotros mismos somos quienes imponemos la función al objeto.

De las funciones agentivas se desprende una subclase: las denominadas funciones de estatus. Ejemplos de esta subclase de funciones son el dinero, la documentación civil e, inclusive, la asignación de función ‘entrada de cine’ al objeto ‘hoja de papel impresa’. Estas funciones son fundamentales para la creación de hechos institucionales y se distinguen de las meras funciones agentivas en la medida de que estas últimas no requieren de la aceptación de un colectivo en su instauración y mantención mientras que las funciones de estatus sí lo requieren. Los detalles a propósito de la

diferencia entre las funciones agentivas y las funciones de estatus quedarán claros una vez que tratemos distinción entre *I-intentionality* y *We-intentionality* en el siguiente apartado. No obstante, podemos precisar de momento sobre estas funciones que, tal y como señala Searle al respecto: “[e]l desempeño de una función requiere que haya un estatus reconocido colectivamente tal que la persona u objeto tiene, y sólo en virtud de ese estatus es que la persona u objeto puede desempeñar la función en cuestión” (2010, p. 7). Asimismo, presenta, de un modo similar, texto la siguiente definición:

Definiré una función de estatus como una función que es desempeñada por un(os) objeto(s), persona(s), u otra clase de entidad(es) y el cual puede ser realizado sólo en virtud del hecho de que una comunidad en la cual la función es desempeñada asigna un cierto estatus al objeto, persona o entidad en cuestión, y la función es desempeñada en virtud de la aceptación o reconocimiento colectivo del objeto, persona o entidad como poseedor de aquel estatus. (2010, p. 94)

De acuerdo con estas formulaciones, las funciones de estatus generan, a través del reconocimiento de un colectivo social, que un objeto posea una función estipulativa tal que esta sólo sea realizable en la medida de que dicho reconocimiento se mantenga vigente. Si consideramos el ejemplo anterior respecto de la función agentiva, a saber, asignar la función ‘silla’ al objeto ‘tronco’ o al objeto ‘roca’, podremos divisar que este no precisa de la vigencia del reconocimiento social para el mantenimiento de la función: en efecto, podría ser yo el único que asigne la función señalada a tales objetos sin que eso suscitara un problema. No obstante, las funciones de estatus requieren que yo, en conjunto con una comunidad determinada, designemos colectivamente la función en cuestión, pues un objeto sólo adquirirá la función estipulada si esta es reconocida y mantenida por la comunidad. De este modo, si consideramos el ejemplo anterior acerca de la entrada de cine, podremos vislumbrar que está sólo contará como ‘entrada’ en la medida en que un colectivo social sea capaz de reconocer la función asignada al objeto ‘hoja de papel impresa’, a saber, el personal del cine y los consumidores. Por lo tanto, de nada valdría que yo, en aislamiento, pretendiese efectuar tal

asignación de función si el personal del cine no opera por un sistema que permita imprimir una entrada digital para adquirir el acceso a la sala; inclusive, si lo hiciese, no me dejarían entrar por la invalidez de la asignación de función en tanto que carece del reconocimiento requerido por el personal calificado. Por consiguiente, las funciones de estatus no pueden sino mantener su vigencia sólo si estas son declaradas, aceptadas y reconocidas por un colectivo social.

Intencionalidad colectiva

Habiendo dicho esto sobre la asignación de funciones, ahora debemos distinguir entre la intencionalidad y la intencionalidad colectiva. Para empezar, debemos dejar en claro que para Searle los estados intencionales poseen la siguiente estructura:

Cada estado intencional se divide en dos componentes: el tipo de estado que es y su contenido. [...] Por ejemplo, puedo creer que está lloviendo, tener miedo de que llueva o desear que llueva. En cada caso tengo el mismo contenido proposicional, *p*, que es que está lloviendo, pero lo tengo en diferentes tipos de intención, a saber, diferentes modalidades psicológicas: creencia, miedo, deseo, entre otras, representadas por ‘*S*’. (2010, p. 27)

Asimismo, Searle señala que, de un modo similar a los actos de habla, “[e]l estado intencional representa sus condiciones de satisfacción” (2010, p. 29) como también que estos responden a un plexo de estados intencionales anteriores. Tal y como señala:

Mis estados intencionales no vienen a mí como unidades aisladas. No puedo pretender ir al cine a menos que tenga un conjunto de otras creencias y deseos. Tengo la creencia de que ir al cine son formas de entretenimiento público, que cada vez que uno ve una película lo hace por medio de ir a un cine en el cual la película está siendo expuesta [...] y así con un conjunto total de otros estados intencionales. (2010, p. 37)

Considerando estos aspectos, podemos señalar que la intencionalidad, al menos en su forma individual, consiste para Searle en encontrarse en posesión de un estado mental intencional el cual se corresponde con tipo de intencionalidad determinada y que, en la mayoría de los casos, posee contenido proposicional. Asimismo, que este responde a condiciones de satisfacción respecto de su tipo y que no surge al margen de otros estados mentales correlacionados. De este modo, por ejemplo, si poseo el estado mental ‘creo que hace calor’, este se corresponde con el tipo de la creencia y su contenido proposicional consiste en ‘hace calor’. Dado que las creencias versan sobre valores de verdad, la condición de satisfacción de mi creencia cuyo contenido proposicional es ‘hace calor’ consistirá en que mi creencia se adecue a los hechos, de modo que será una creencia exitosa sólo si esta acierta con ello. Del mismo modo, esta surgirá junto con un plexo de diversos estados intencionales relativos, tales como podrían serlo ‘debo tomar agua’ o ‘detesto sudar’, entre otros.

Habiendo caracterizado de este modo la intencionalidad, ¿cuál es la diferencia entre intencionalidad e intencionalidad colectiva? ¿es reducible la intencionalidad colectiva a intencionalidades individuales que poseen el mismo estado mental intencional paralelamente? De acuerdo con Searle, la intencionalidad colectiva no es reducible a la intencionalidad individual. Esto lo demuestra a través de sus ejemplos acerca de los estudiantes egresados de la Escuela de Negocios de Harvard, el cual consiste, en reducidas cuentas, en lo siguiente: por una parte, unos egresados creen en la teoría de la mano invisible de Adam Smith. Al día siguiente de la graduación, cada uno decide *por su propia cuenta* aplicar esta teoría en su quehacer cotidiano. Cada uno sabe que el resto está haciendo lo mismo y poseen mutuo conocimiento de sus metas. En esto no hay cooperación e inclusive hay una ideología de no cooperación operando; por otra parte, otro grupo de egresados decide el día de su graduación, *en conjunto*, seguir esta teoría y aplicarla a su vida cotidiana.

Según la propuesta searleana, en el primer caso, no hay intencionalidad colectiva, sino mera intencionalidad; cada uno de ellos decide por sí mismo cómo actuar y, aunque coincidan circunstancialmente en su decisión, esta decisión fue tomada por cada uno aisladamente. Contrario al

primero, en el segundo caso si se presenta intencionalidad colectiva debido a que la toma de decisión fue realizada por la comunidad. Tal y como señala Searle: “[e]n el primer caso, los individuos no tienen un pacto o promesa de actuar de ese modo [...] pero en el segundo caso, hay una promesa solemne hecha por cada uno para con los otros” (2010, p. 48). Esto es de suma importancia porque a la intencionalidad colectiva se le suman tres características fundamentales que no se encuentran en intencionalidad individual, a saber, la *cooperación*, la necesidad de lenguaje y el *trasfondo*: por una parte, la cooperación implica conocimiento o creencia común en la realización de actividades en conjunto; el lenguaje, la capacidad de realizar actos de habla en relación con ese conocimiento o creencias común; finalmente, el trasfondo (es decir, el conjunto de estados intencionales no conscientes que poseemos), posibilita comprender que, por ejemplo, las promesas una vez hechas no han de romperse por las condiciones sociales que estas implican u otros datos culturales relevantes al operar en la realidad institucional.

En los casos analizados, encontramos sólo en el segundo grupo estas tres características expresadas. Por ejemplo, encontramos cooperación en la medida de que hay una creencia común, a saber, ‘actuar de modo x’ que es asumida por todos los miembros de la comunidad y que sirve para la realización de esa actividad en conjunto; encontramos lenguaje en la medida de que existe un acuerdo enunciado para llevar a cabo la actividad del modo que ellos dispusieron; y encontramos de trasfondo en la medida de que comprenden que, por ejemplo, el acuerdo no debe ser roto por ninguno de ellos, sin que esto sea enunciado explícitamente. Por consiguiente, al poseer todas estas características, el grupo dos opera de acuerdo con una intencionalidad colectiva mientras que el grupo uno opera de acuerdo con un conjunto de intencionalidades individuales.

Reglas constitutivas

Ya señalado el modo en que Searle caracteriza la intencionalidad colectiva, debemos ahora señalar en qué consiste las reglas constitutivas de los hechos institucionales. Como hemos visto anteriormente, las funciones de estatus

requieren de la aceptación de un colectivo social para su creación y mantención. Sin embargo, ¿qué implica que las funciones de estatus deban ser aceptadas por dicho colectivo? ¿qué sucede realmente cuando se produce tal aceptación? De acuerdo con el planteamiento de Searle, lo que se produce es la imposición de *reglas constitutivas*.

Antes de entrar en qué consiste tal regla, debemos diferenciarla de otra clase de reglas que operan en la realidad institucional, a saber, las reglas regulativas. Según Searle, “[a]lgunas reglas regulan actividades ya existentes [...] Sin embargo, algunas reglas no meramente regulan, sino también crean la mera posibilidad de algunas actividades” (1995, p. 27). El ejemplo predilecto de Searle respecto de las primeras son las reglas del tránsito. Estas reglas regulan la actividad de conducir, siendo esta actividad anterior a las reglas mismas y no-dependiente de las mismas reglas para existir. Esto queda en manifiesto si consideramos que, de país en país, las reglas del tránsito pueden presentar ligeras variaciones las cuales no irrumpen la actividad de conducir convirtiéndola en otra actividad, sino que esta se mantiene tal cual siendo que la posibilidad de acción se ve reducida de alguna u otra manera (generalmente en el sentido jurídico, como la conocida, precisamente por su carácter polémico, prohibición ‘las mujeres no pueden conducir’ en rige en Arabia Saudita o la ley francesa que dicta que es requerido llevar un alcoholímetro desechable al conducir), más no por esto es necesario para la acción misma el atender a la regla.

Por el contrario, el ejemplo predilecto de respecto de la segunda es el juego del ajedrez. En el ajedrez sólo hay reglas constitutivas; en efecto, ninguna regla regula alguna acción ya existente, sino que delimitan entre sí qué es el juego mismo y las posibilidades de acción que el juego admite. Por ejemplo, la regla que delimita que en el ajedrez la pieza ‘caballo’ es la única pieza que puede moverse en forma de L a lo largo de cuatro escaques y que puede saltar piezas intermedias en el tracto de su movimiento, es constitutiva del juego y hace posible el juego mismo. Esto debido a que, si yo moviese el caballo como otra pieza o, si se me ocurriese, inventase un movimiento en particular para este, no estaría jugando ajedrez como tal, sino ‘otro juego’ (tal cual como si asignase una función agentiva al objeto). Sin embargo, en el

juego del ajedrez, el jugador posee respecto del caballo una posibilidad de acción determinada por las reglas del juego, de modo que cualquier infracción a la regla anula el juego mismo.

Otra característica importante de esta distinción es la forma que poseen ambas reglas. De acuerdo con Searle, “[...] las reglas regulativas tiene la forma ‘Haz X’, mientras que las reglas constitutivas tienen la forma ‘X cuenta como Y en C’” (2010, p. 10)². Asimismo, señala al respecto lo siguiente:

[...] [l]a regla *regulativa* [...] es fijamente Directiva. Su función es provocar cierta forma de comportamiento, y es satisfecha si ese comportamiento concuerda con el contenido de la regla. [...] Por el contrario, la regla *constitutiva* es fijamente Declarativa. [...] Hace de algo el caso representado ese algo como siendo el caso. (2010, p. 97)

Si volvemos a los ejemplos anteriores, podemos notar que, en primer lugar, la regla regulativa del tránsito que dicta que se debe llevar un alcoholímetro desechable al conducir en Francia constituye un enunciado cuya forma corresponde al imperativo ‘lleva contigo un alcoholímetro desechable al conducir’. Sin embargo, en el segundo caso, la regla constitutiva del movimiento del ajedrez posee la forma de un enunciado declarativo, a saber, ‘la pieza ‘caballo’ *cuenta como* la única pieza que puede moverse en forma de L a lo largo de cuatro escaques y que puede saltar piezas intermedias en el tracto de su movimiento en el ajedrez’. En este último ejemplo, la estipulación de la función de la pieza caballo por la designada es relativa al contexto, a saber, el contexto del juego ajedrez. De acuerdo con la declaración de esta regla, en ese contexto determinado, el caballo constituirá lo que dicta la variable Y, en este caso, ser ‘la única pieza que puede moverse [...]’ por lo que necesariamente será de esa manera. La diferencia radicará, entonces, en que

² Quisiera señalar que, un punto importante respecto de las funciones de estatus es que la vinculación con forma de la regla constitutiva no es realmente necesaria. Esto lo deja en claro Searle al aceptar la acotación de Barry Smith respecto de los ‘freestandards Y terms’. Cfr. Smith, Barry, 2003, p. 1-33.

el primer caso la regla es impuesta a una acción que ya existe por lo que puede ser eludida eventualmente. No obstante, en el segundo caso, la regla declara qué *representa* el objeto en un contexto determinado, de modo que esta relación hace posible que un objeto represente, de acuerdo con la intencionalidad colectiva, una función asignada en particular en un contexto determinado.

Poderes deónticos

Sumado a lo ya presentado, la imposición de funciones de estatus en el término ‘Y’ de la regla constitutiva de un hecho institucional impone, a su vez, deberes y obligaciones en la realidad institucional. Tal y como señala Searle:

[...] la gran división en la categorización de la realidad institucional es entre lo que el agente *puede* hacer y lo que el agente *debe* (y no debe) hacer, [en específico], entre lo que el agente está *habilitado* para hacer y lo que a él o ella se le *requiere* hacer como resultado de una asignación de estatus especificada en el término Y. (1995, p. 100-101)

De este modo, por ejemplo, si consideramos el hecho institucional ‘los psiquiatras cuentan como las únicas personas calificadas para determinar una disforia de género en Chile’, la asignación de función estipulada al objeto ‘psiquiatra’ a partir de lo especificado en el término ‘Y’ implicará determinados deberes en cuanto a la función. En este caso en particular, un deber asociado a la función de estatus descrita es declaración de la disforia de género en caso de identificarla. Un psiquiatra no debe guardarse para sí su diagnóstico, independiente de que, por razones no médicas y siguiendo sólo su criterio moral, es lo mejor para su paciente (tal cual como sería en el caso de un psiquiatra fanático religioso que considera que la disforia de género no es un tema que tratar por motivos de fe en las escrituras).

Otro ejemplo de un deber vinculado con la práctica de la psiquiatría es que, una vez realizado el diagnóstico, es deber del psiquiatra realizar los procedimientos médicos y administrativos asociados, como asesorar en la toma de medicamentos a su paciente o escribir la receta que habilitará al

paciente luego a comprar los medicamentos indicados. Finalmente, otro deber que se desprende de esta asignación de función de estatus es que el psiquiatra debe evitar someter a su paciente a prácticas inmorales a favor de su diagnóstico. Por consiguiente, y atendiendo a los ejemplos esbozados, los poderes deónticos derivados de la asignación de funciones de estatus pueden ser formalizados, según Searle, de la siguiente manera: “Nosotros reconocemos colectivamente (Y existe en C porque (SRY (S tiene el poder (S hace A))” (2010, p. 102).

Dado que la asignación de funciones de estatus requiere de intencionalidad colectiva, nosotros reconocemos que nuestro término ‘Y’, a saber, ‘ser las únicas personas calificadas para determinar una disforia de género’ existen nuestro ‘C’, ‘Chile’ porque ‘S’, ‘los psiquiatras’ tienen una *relación* con nuestro término ‘Y’ en la cual ‘S’ no es sino *idéntico* al contenido de nuestro término ‘Y’. Por consiguiente, ‘los psiquiatras’ tienen el poder de ser aquellos que hagan ‘A’, donde el término ‘A’ puede ser cualquiera de las tres acciones constituyentes de deber que hemos señalado, a saber: i) ‘enunciar al paciente diagnóstico’; ii) ‘realizar los procedimientos médicos y administrativos asociados al diagnóstico’; iii) ‘evitar actos dañinos para el paciente al realizar su diagnóstico’.

Como hemos visto a lo largo de este apartado, la realidad institucional se compone de la asignación de funciones de estatus, de la intencionalidad colectiva y de las reglas constitutivas. Con esto hemos sentado una base teórica en torno a los fundamentos de la ontología social. Sin embargo, antes de abocarnos a nuestra tarea de vincular esta con la epistemología del testimonio, debemos atender a cómo ha sido caracterizado el testimonio en la literatura especializada. Procederé, por tanto, a dar cuenta de qué es el testimonio en la epistemología social.

Definiciones de testimonio

Luego de que Cecil Coody publicara su *Testimony: a philosophical study* en 1992, diversas definiciones ontológicas y epistemológicas del testimonio surgieron. Sin embargo, el modo de describir ontológicamente el testimonio se

encuentra directamente ligado con las determinaciones epistémicas que los epistemólogos atribuyen a este como fuente de justificación y/o conocimiento. Si bien la variedad de definiciones no ha sido escasa, quisiera centrarme en tres que resaltan a lo largo de la tradición: en primer lugar, la de Cecil Coady por ser la instauradora de la epistemología del testimonio como tal; la de Peter Graham, por ser una respuesta y modificación directa de la de Coady; y finalmente la de Jennifer Lackey, por romper con el esquema predominante que considera al testimonio como un fenómeno sólo desde la perspectiva del hablante. Procederé, por lo tanto, a analizar cada una de estas para dar cuenta de cómo ha sido caracterizado el testimonio ontológicamente.

Testimonio de acuerdo con Coady

Cecil Coady señala que un testimonio natural³ consiste en que un hablante S testifica por medio de una afirmación p si, y sólo si:

Ct₁) Su afirmación que p es evidencia de p y es ofrecida como evidencia de p .

Ct₂) S posee las competencias relevantes, autoridad o credenciales para afirmar verdaderamente que p .

Ct₃) La afirmación de S que p es relevante para alguna disputa o cuestión sin resolver —la cual puede ser, o no ser, p en cuestión— y es dirigida a aquellos que requieren evidencia en la materia. (1992, p. 42)

Analizaremos esta postura a la luz del siguiente ejemplo: imaginemos que en una conversación casual entre amigos discutimos acerca de los

³ Coady opone la noción de testimonio natural a la noción de testimonio formal: por una parte, el primero refiere al acto de ‘relatar’ algo en la vida cotidiana, tal cual una persona le puede contar a otra una experiencia vivida; mientras que, por otra, el segundo refiere al acto de testificar en un contexto judicial. Si bien ambas nociones son similares estructuralmente, cabe señalar que todo testimonio formal posee una mayor complejidad en cuanto a su definición: posee tanto las tres cláusulas que constituyen la definición del testimonio natural junto a otras que el autor desarrolla a lo largo del capítulo. Cfr. Coady, 1992, p. 25-42.

posibles efectos negativos del consumo de cafeína para el organismo: por una parte, yo afirmo que esta realmente es dañina para el cuerpo humano y que no debe ser consumida; mientras que, por otra parte, un amigo (a_1) me señala lo contrario y avala la tesis de que el consumo de cafeína no implica ningún efecto dañino para la salud. Frente a tal disputa, un segundo amigo interfiere a favor de mi postura señalando que hay un estudio x que justifica mi juicio. Teniendo esto en consideración, ¿sería la afirmación de (a_2) un caso de testimonio? De acuerdo con el planteamiento de Coady no, pues si bien la intervención de (a_2) cumple con (Ct_1) en la medida de que su intervención pretende ser una evidencia y se ofrece como tal, y además cumple con (Ct_3) dado que pretende resolver el conflicto o discusión acerca de los posibles efectos negativos de la cafeína que sostenemos (a_1) y yo, no cumple con (Ct_2) dado que este, es decir, (a_2), no posee ninguna suerte de acreditación relevante en lo que concierne a conocimientos de dietética, por lo que su intervención no puede ser considerada, a la luz de la definición de Coady, un testimonio.

Ahora bien, distinto sería si fuese el caso que (a_2) posea un grado académico en nutrición o algún elemento análogo que pudiera dar cuenta de sus conocimientos. Si poseyera una acreditación que dé cuenta de sus conocimientos su intervención cumpliría cabalmente con (Ct_1), (Ct_2) y (Ct_3), por lo tanto, nos encontraríamos con un testimonio. Como hemos visto, esta definición implica que para que una afirmación constituye ontológicamente un testimonio, la intención del hablante de presentar su palabra como evidencia para resolver un conflicto en conjunto con la acreditación de conocimiento deben presentarse en conjunto. De esta manera, el testimonio queda supeditado ontológicamente no sólo a la emisión de una aseveración, sino también a la capacidad de demostrar que el sujeto posea de manera efectiva la acreditación correspondiente para poder testificar al respecto.

Testimonio de acuerdo con Graham

Considerando el problema de la acreditación en la definición ontológica del testimonio de Coady, Graham plantea una postura diferente: en efecto, señala que un hablante S testifica afirmando que p si, y sólo si:

Gt₁) La afirmación de S que p es ofrecida como evidencia de p

Gt₂) S pretende que su audiencia crea que posee la competencia relevante, autoridad o credencial para afirmar verdaderamente que p

Gt₃) La afirmación de S que p es considerada por S como relevante para algún problema que él cree es discutido o no se encuentra resuelto (el cual puede ser o no ser p) y es dirigido a aquellos que él cree requieren evidencia sobre el asunto. (Graham, 1997, p. 227)

Considerando la definición dada por Graham, podemos evidenciar que difiere de la de Coady, en primer lugar, en cuanto a la noción de evidencia encarnada en (Ct₁). Según Graham, la noción de evidencia que maneja Coady posee tres sentidos, es decir, en tanto que *evidencia potencial*, en tanto que *evidencia verídica* o como *evidencia de x*: en primer lugar, la evidencia potencial, según el mismo Graham, “requiere de una conexión objetiva, asociación o regularidad entre la pieza de evidencia putativa y aquello para lo que es evidencia” (1997, p. 227). No obstante, puede ser el caso que esta no resulte ser verdadera; por otra parte, la evidencia verídica corresponde a una evidencia potencial que sí resulta ser verdadera; finalmente, la *evidencia de x* corresponde a aquello que S toma por evidencia de que x es el caso. Esta distinción es de suma importancia puesto que, como pretende demostrar Graham con su caso del ‘millonario’, la definición de Coady del testimonio y el concepto de evidencia encarnado en ella son demasiado restrictivos. Consideremos el siguiente el caso de Graham para dar cuenta de lo dicho:

Un millonario, un ser humano adulto normal, se encuentra varado junto con una estrella de cine, un profesor y otras personas en una isla remota. Un día, un barril con botellas de vino sin etiqueta es arrastrado [por la marea hacia la isla]. Sólo el millonario sabía realmente algo sobre vinos. Él afirma que, por medio de la degustación, puede distinguir los diferentes vinos. Desafortunadamente y sin saberlo, ha perdido su paladar discriminatorio. Cuando él habla de los vinos al resto, ellos aceptan como verdadero lo que dice, aunque lo que él diga no sea mejor que la casualidad. [Por lo tanto,] sus declaraciones sobre los vinos no son

evidencia potencial acerca de los vinos, a pesar de que él y su público crean que él habla verdaderamente sobre ellos. (1997, p. 228)

En el caso expuesto, el millonario de Graham pierde la conexión objetiva entre su paladar discriminatorio y aquello para lo que es evidencia, esto es, ser capaz de diferenciar los diferentes vinos independientes de su etiqueta. Sin embargo, como queda señalado en el ejemplo, el millonario sigue siendo capaz de testificar que p y sus interlocutores creen su testimonio como verdadero independiente de que su identificación de los diferentes tipos de vinos no sea más que una apuesta a ciegas sobre ellos. Por lo tanto, de acuerdo con Graham, en comparación con (G_{t_1}) , (C_{t_1}) de Coady no es una cláusula adecuada para definir lo que es un testimonio. Asimismo, en consecuencia, tanto (C_{t_2}) como (C_{t_3}) tampoco lo son adecuadas, pues el millonario ha perdido su ‘credencial’ como degustador de vinos a la par que ha perdido su facultad para diferenciarlo. Además, en la situación descrita no hay ninguna exigencia de evidencia por parte de los interlocutores, sino más es el mismo millonario quien considera relevante testificar al respecto —sea por los motivos que sea—. Por lo que (G_{t_2}) y (G_{t_3}) constituyen una mejor alternativa a la postura ‘estrecha’ expresadas en las condiciones de Coady para la existencia del testimonio.

Diferencia de roles

Ahora bien, a pesar de que las condiciones de Graham suscitan, a primeras, una opción viable, de acuerdo con Lackey, esta como la de Coady, “fallan en reconocer la distinción entre *el testimonio como un acto intencional del hablante y el testimonio como una fuente de creencia o conocimiento para el oyente*” (2008, p. 27), esto es, no identifican la diferencia de roles que suscita como fenómeno social. Atendiendo a esta problemática, la misma Lackey define el testimonio señalando que, por una parte, S produce un *testimonio del hablante* acerca de p , si y sólo si: “(TH) al realizar un acto comunicativo a , S razonablemente tiene la intención de transmitir información acerca de p (en parte) en virtud del contenido comunicable de a ” (2008, p. 30).

Asimismo, por otra parte, señala que S testifica para el oyente, desde la perspectiva del oyente si y sólo si: “(TO) al realizar un acto comunicativo *a*, el oyente de S razonablemente asume que el acto transmite la información que *p* (en parte) en virtud del contenido comunicable de *a*” (2008, p. 32).

De acuerdo con dicha distinción, el hablante posee el rol social de ser portador, por medio de su testimonio que *p*, de un contenido comunicable que es producido de forma intencionada para ser transmitido a un oyente; mientras que, por otra parte, el oyente posee el rol social de participar de la comunicación como receptor de la información comprendida en el contenido comunicable emitido intencionalmente por el hablante. De este modo, el testimonio se constituye en esta definición como un fenómeno relacional de intercambio de conocimiento en el que los roles de los participantes de este difieren en cuanto a los roles que desempeñan en cuanto al fenómeno.

En el caso de las definiciones de Coady y Graham, el testimonio era definido sólo en torno a la postura del hablante, sin considerar la naturaleza social del testimonio. Sin embargo, la definición de Lackey es integradora y no depende de la noción de evidencia externa ni de credencial, como lo sería en un reduccionismo ontológico (tal como sucede en el caso de Coady y, *mutatis mutandis*, en el caso de Graham), sino que simplemente estipula que el testimonio constituye un acto comunicativo.

Ahora bien, habiendo descrito cómo operan las definiciones de Coady, Graham y Lackey debemos hacernos las siguientes preguntas: ¿alguna es compatible con la ontología social de John Searle? ¿es posible incrustar alguna de estas en el aparato conceptual de la realidad institucional? A primeras, debemos descartar las definiciones de Coady y Graham para esta tarea, pues sus definiciones carecen de dimensión social, por lo que sólo nos queda la definición de Lackey. Sin embargo, esta, si bien da cuenta de aspectos sociales del testimonio, aún no es suficiente para pensar el testimonio dentro de los parámetros de la realidad institucional pues no nos permite divisar ningún elemento por el cual supeditar la epistemología del testimonio a la propuesta searleana. Por lo tanto, procederé en el siguiente apartado a dar cuenta cómo puede ser caracterizado el testimonio dentro de la ontología

social de Searle y qué elementos podemos considerar de la epistemología del testimonio para esta labor.

El testimonio como hecho institucional

Si queremos explotar la posibilidad de incrustar la epistemología del testimonio dentro de la ontología social de Searle, deberemos seguir un camino distinto. Si bien las definiciones dadas por la epistemología social no son adecuadas para esta labor, sí hay propuestas que nos pueden servir para esto. Una de estas es el denominado enfoque interpersonal del testimonio, la cual concibe al testimonio como un acto de habla asertivo. ¿Cómo se relaciona esto con la ontología social de Searle? Procederé, en lo que resta del trabajo, a caracterizar el testimonio como un hecho social y dar cuenta de cómo en enfoque interpersonal del testimonio nos puede servir para delimitar los poderes deónticos asociados a este.

Estructura institucional del testimonio

El testimonio es una institución caracterizable por medio del aparato conceptual de la ontología social de Searle. Dado que constituye una institución, este deberá instaurarse por medio de una regla constitutiva derivada de la asignación de una función de estatus aceptada por una comunidad. Dicha *regla constitutiva del testimonio* puede ser caracterizada de la siguiente manera:

RCT) ‘La palabra de S’ cuenta como ‘evidencia fundada epistémicamente en sí misma para el intercambio de conocimiento’ en ‘circunstancias en la que se presenta *dependencia epistémica*⁴’.

⁴ El concepto de dependencia epistémica fue acuñado por John Hardwig para señalar que, dado que no podemos justificar todas nuestras creencias, dependemos de los expertos para *conocer* aquello de lo cual somos legos. Asimismo, este concepto fue profundizado por Elizabeth Fricker señalando que no sólo hay dependencia entre expertos/legos, sino también en cuanto al ‘mejor posicionamiento’, esto es, frente a aquellos que pudieron experimentar un hecho al cual nosotros no podemos acceder. Cfr. Fricker, 2006; Hardwig, 1985.

Como se ve en la regla, se ha asignado la función ‘evidencia fundada epistémicamente en sí misma para el intercambio de conocimiento’ al objeto ‘La palabra de S’ en el contexto general ‘circunstancias en las que se presenta dependencia epistémica’. Siendo esto así, ¿por qué esta regla es constitutiva y no más bien regulativa? Se podría afirmar que el testificar es una actividad previa a la regla y que esta sólo puede normarlo de forma regulativa. Sin embargo, el testimonio sólo puede manifestarse como fenómeno social allí donde la palabra de un sujeto en específico es considerada como la evidencia del contenido proposicional que está siendo aseverado por medio de la realización de un acto de habla asertivo. De este modo, por ejemplo, si yo testifico a mi hermano que, caminando por la calle, presencié un asesinato, el acto mismo de testificar dependerá, para lograr su cometido (esto es, el intercambio de conocimiento del hablante al oyente), que de mi hermano pueda considerar mi palabra como evidencia de tal hecho, de modo que, por consiguiente, crea en mí y en la verdad del contenido aseverado.

Este reconocimiento se supedita a la intencionalidad colectiva. Es colectivamente aceptado, al menos en Chile, que la palabra de las personas en cuanto a testimonios naturales cuenta como evidencia de ello. Por ejemplo, si voy en la calle y le solicito a un caminante que me informe qué hora es en ese momento porque requiero de dicha información, al escuchar su testimonio respecto de la hora (suponiendo que no alcanzo a ver su reloj o celular) no pondré si quiera en cuestión su palabra y lo asumiré como verídico en la medida de que constituye la única evidencia necesaria para la formación de estados doxásticos epistémicamente justificados en torno a la información entregada en el intercambio testimonial.

Ahora bien, el testimonio, me parece, constituye un caso especial de hecho institucional. Al igual que sucede con el lenguaje, este posibilita otros hechos institucionales. Searle dice que el lenguaje posee primacía ontológica sobre las otras instituciones en la medida de que esta posibilita la realidad social: en efecto, señala que:

[...] la capacidad de anexar sentido, una función simbólica, a un objeto que no tiene dicho sentido intrínsecamente es la precondition no sólo

del lenguaje sino de toda la realidad social. La capacidad preinstitucional para simbolizar es la condición de posibilidad de la creación de todas las instituciones humanas. (Searle, 1997, p. 75)

¿Posee el testimonio una capacidad similar? El testimonio es, en última instancia, confianza, y sólo en la medida de que somos capaz de confiar en la palabra del otro, en que sus enunciados asertivos no son malintencionados o no son, lisa y llanamente, mentiras, podemos establecer el requisito de la intencionalidad colectiva en la construcción de la realidad institucional.

Dado que sólo hay intencionalidad colectiva donde hay acuerdo declarado, la confiabilidad en torno a las palabras de los demás respecto de ámbitos de conocimiento, es decir, el testimonio, constituye una pieza fundamental en la asignación de funciones de estatus. Me explico: imaginemos una sociedad en la que nadie recibe testimonio ajeno pues esta suscita una institución confiable, pues es sabido que todos mienten patológicamente. Ante una situación así, ¿es posible llegar a alguna clase de acuerdo? Y si fuese posible, ¿serían realmente acuerdos si estos se basan en mentiras? Si no es posible el acuerdo, tampoco la intencionalidad colectiva; y si no es posible la intencionalidad colectiva, tampoco lo es la imposición de reglas constitutivas a partir de la asignación de funciones de estatus aceptadas colectivamente. En consecuencia, se imposibilita la realidad institucional. De este modo, el testimonio como institución no puede ser desestimada y se presenta, en tanto que confianza en la palabra del otro, como un factor preintencional necesario para los postulados de la ontología social de Searle.

Garantía, honestidad y exigencia de credibilidad como poderes deónticos

Siguiendo lo dicho, ahora debemos atender a los poderes deónticos derivados del testimonio como institución. Para esto, quisiera, en primer lugar, hablar de los postulados de Richard Moran en torno al enfoque interpersonal del testimonio. Según Moran, al testificar:

[...] hablante y audiencia no confrontan la preferencia como si esta fuese un fenómeno con un estatus epistémico independiente o natural que puedan evaluar como tal, pues el hablante no confronta en absoluto su propia aserción como si se tratase de un fenómeno, sino más bien como un asunto relativo a su compromiso. (Moran, 2006, p. 294)

Asimismo, la consideración del hablante de su testimonio como un compromiso confiere al oyente la capacidad de juzgar al hablante pues, en tanto que este da su palabra, se implica a sí mismo como una garantía (*assurance*) de su afirmación. Por lo tanto:

Cuando todo va bien en el testimonio, el hablante da a su audiencia una razón para creer algo, pero, a diferencia de otras maneras de inducir creencias en otros, en este caso la razón que le es provista a la audiencia es vista, por ambas partes, como dependiente de que el hablante se haga responsable de ello, confiriendo un derecho a queja para su audiencia en caso de que su afirmación sea falsa. (2006, p. 295)

En otras palabras, la posición del hablante suscita servir como garante y fuente epistémica de la expresión de un contenido comunicable para una audiencia que, en virtud de su propio rol, es capaz de exigir que la información conferida en el testimonio de S respecto de *p* sea, en efecto, verídica, considerando con ello la relación de confianza como una suerte de contrato que, al no cumplirse cabalmente, es susceptible de ser denunciado y juzgado como una falta de cumplimiento a las base de la relación entre el hablante y el oyente.

Siendo esto así, ¿cómo es que estas consideraciones epistémicas sobre el testimonio se relacionan con los poderes deónticos asociados a este en la realidad institucional? ¿Cuáles son los poderes deónticos asociados a la práctica testimonial? Identificó fundamentalmente tres: la garantía, la honestidad y la exigencia de credibilidad.

Garantía como poder deóntico

Siguiendo lo dicho por Moran, el testimonio no simplemente asevera el contenido de la proposición en cuestión, sino que también suscita un compromiso con la verdad de este. Esto debido a que el testimonio, además de ser un acto de habla asertivo, es también un acto de habla compromisorio. Cuando testifico que p no digo simplemente ‘ p es verdadero’ sino también, por medio de dicha enunciación, implico tácitamente la promesa ‘prometo que lo que digo es verdadero’, constituyéndose así como un acto de habla indirecto. Por consiguiente, si el testimonio contiene promesas respecto del contenido aseverado, esto implicará que S posee un deber asociado a esta práctica, esto es, presentarse como garantía de lo aseverado al testificar. Por lo tanto, siguiendo el esquema formal de Searle, la *garantía como poder deóntico* se representa de la siguiente manera:

GPD) Nosotros reconocemos colectivamente (contar como ‘evidencia fundada epistémicamente en sí misma para el intercambio de conocimiento’ existe en ‘circunstancias en la que se presenta *dependencia epistémica*’ porque (SRY (S tiene el poder (S se presenta como garantía de lo aseverado al testificar)

De este modo, la garantía constituye un deber asociado al testimonio como institución el cual debe cumplirse al testificar para una correcta realización del intercambio testimonial.

Honestidad como poder deóntico

Este segundo poder deóntico deriva del anterior pues, comprometerse con la veracidad de lo aseverado también suscita que lo aseverado y lo prometido hayan sido realizados honestamente. Al testificar, debo hacerlo siempre con honestidad, pues de lo contrario, no hay testimonio realmente. En consecuencia, siguiendo el esquema formal de Searle, la *honestidad como poder deóntico* se representa de la siguiente manera:

HPD) Nosotros reconocemos colectivamente (contar como ‘evidencia fundada epistémicamente en sí misma para el intercambio

de conocimiento' existe en 'circunstancias en la que se presenta *dependencia epistémica*' porque (SRY (S tiene el poder (S asevera honestamente al testificar)

De este modo, la honestidad se configura como un deber más asociado a la institución del testimonio. Este es, quizás, el deber más importante para el intercambio testimonial. Como dijimos anteriormente, una sociedad de mentiroso patológico no puede mantenerse. Sin embargo, aunque no sean todos, si hay mentirosos patológicos en nuestra sociedad. Estos no respetan este deber por lo que, en estricto rigor, no testifican. No obstante, no deja de ser una preocupación que puedan simular honestidad y colar en las personas, debido precisamente a la confianza a priori en el testimonio, creencias falsas o malintencionadas.

Exigencia de reevaluación como poder deóntico

Este poder deóntico es más bien asociado al oyente y deriva de (a). En la medida de que se hace una promesa al testificar, el hablante le cede un poder deóntico al oyente, a saber, la exigencia reevaluación del estatuto epistémico de la creencia. Según Searle, “[...] si te hago una promesa, entonces tú, en efecto, tienes un poder deóntico hacia mí, porque he creado un motivo que me enlaza a mí con lo que prometí hacer” (Searle, 2010, p. 148). Ese vínculo recae en el oyente que puede exigir al hablante, en caso de equivocarse al testificar, que este reevalúe el estatuto epistémico de sus propias creencias. Esto es lo que se ha llamado en la, literatura especializada, ‘humildad intelectual’ de acuerdo con el enfoque doxástico⁵. Esta puede ser hecha o no por el propio sujeto o puede ser exigida externamente. Sin embargo, para efectos de nuestra exposición, la exigencia será externa pero el sujeto será internamente responsivo a esta exigencia. Por lo tanto, siguiendo el esquema formal de Searle, la *exigencia de reevaluación como poder deóntico* se representa de la siguiente manera:

⁵ Cfr. Church y Samuelson, 2017, p. 7.

ERPD) Nosotros reconocemos colectivamente (contar como ‘evidencia fundada epistémicamente en sí misma para el intercambio de conocimiento’ existe en ‘circunstancias en la que se presenta *dependencia epistémica*’ porque (SRY (S tiene el poder (S responde a las exigencias de reevaluación)

Hemos de notar, antes de terminar sobre este punto, que las exigencias de reevaluación no implican necesariamente malicia de parte del hablante. Bien puede ser el caso que el hablante se equivoque en la información y que esta no sea, en estricto rigor, su responsabilidad. Por ejemplo, podría haber sido timado, seleccionar una fuente confiable de conocimiento o simplemente haber llevado a cabo, involuntariamente, una modificación del contenido que suscita posteriormente que el testimonio sea falso. Lo importante a destacar aquí es que el estatuto epistémico del hablante al testificar puede ser cuestionado y es deber de este responder de manera adecuada a tal cuestionamiento.

Así, aplicando lo mencionado en esta sección, podemos analizar el siguiente caso: Juan asiste a una consulta de rutina y su dermatólogo, Marco, le diagnóstica un cuadro de dermatitis seborreica. Juan, que es mecánico, depende de Marco para saber qué afección tiene; al fin y al cabo, él sabe de vehículos y no de la estructura de la piel, por lo que, aunque no tenga ningún impedimento intelectual para saber de medicina, no tiene los recursos (tiempo, energía, entre otros) para estudiar esa carrera si se dedica por completo a su profesión. Juan entonces le cree a Marco, pues Marco tiene el poder deóntico (es decir, una habilitación y un deber) de diagnosticarle presentándose a sí mismo como una garantía de ese diagnóstico por su acreditación profesional. Asimismo, tiene el poder deóntico de ser honesto, de modo que era garantía no es meramente trivial, sino que va de la mano con una virtud epistémica conducente a la verdad. Yendo todo bien, Juan tendría una solución a su problema.

Ahora bien, ¿qué pasaría si Marco, el dermatólogo, se equivoca? ¿Juan tiene un derecho epistémico a cuestionar el diagnóstico si ve que no le funciona? ¿Tiene algo que reclamarle a Marco? Juan, en su condición de

dependencia epistémica de lego-experto, tiene toda la potestad de alegarle a Marco por su equivocación. Sin embargo, ello no es un problema mayor: ya que Marco es una autoridad epistémica, ha de cumplir con el poder deóntico de la exigencia de reevaluación. Dado que ningún diagnóstico da cuenta con necesidad de lo que sucede con el individuo (es decir, se basan en observaciones con evidencia disponible limitada), bien que puede luego eso ajustarse con una reevaluación a la luz de la nueva evidencia, a saber, que el tratamiento dado no haya funcionado. Yendo todo bien, Marco calibraría su testimonio médico con el nuevo antecedente y con cómo este es responsivo con su trasfondo de creencias relativas a la pericia médica, logrando dar con una solución para Juan (y así cuantas veces sea necesario).

Este punto es de suma importancia, pues un pseudoexperto difícilmente testificaría siendo susceptible de reevaluar genuinamente su testimonio. En el caso de un homeópata que pretende dar diagnóstico médico sin tener pericia al respecto, ante la imposibilidad de atender correctamente las necesidades de sus pacientes, quizás ajuste el supuesto tratamiento. Sin embargo, difícilmente podemos decir que eso se haría presentándose como una garantía (generalmente no se hacen responsables), siendo honestos (aceptando que no saben lo que dicen saber) y reevaluando sus creencias (aceptando que están en un error). Aquel que integra, no obstante, estos poderes deónticos propios de la práctica testimonial, sí puede decir que ha dado testimonio genuino al respecto y no estas formas parasitarias de pseudopericia que, lamentablemente, nos podemos encontrar en nuestra interacción con otros.

Conclusiones

Para finalizar, podemos concluir que la posibilidad de incrustar la epistemología social en la propuesta ontológica de Searle es una vía de trabajo factible y, probablemente, muy enriquecedora para ambas partes. Como hemos visto, es posible interpretar el testimonio como una institución con poderes deónticos asociados. Esta interpretación nos ha dado una mayor precisión de qué es el testimonio ontológicamente a diferencia de las definiciones, bastante aisladas de la ontología social, que han dado los

epistemólogos del testimonio a lo largo de décadas. Muchos puntos quedan por precisar respecto de la posibilidad de esta labor, y varias de las ideas que se han quedado en el intento son de interés sistemático para dicha tarea. Ejemplo de esto es, por una parte, las implicancias normativas implícitas no intencionales que suscita nuestra experiencia del testimonio; por otra parte, si el testimonio es una institución fundamental, cuál es precisamente su posición en torno al lenguaje y al resto de los hechos institucionales, sobre todo si consideramos los aportes que la etología cognitiva podría otorgarnos sobre el paso del comportamiento colectivo a la instauración de la verdad y la confianza en la naturaleza (Tomasello, 2009); finalmente, también de suma importancia, no hemos podido, por la extensión de este trabajo, explorar el asunto más importante de esta pretensión de vinculación sistemática, a saber, cómo es que la realidad institucional influye en las determinaciones epistémicas del hablante y el oyente en el intercambio testimonial, en específico, qué nivel de causación suscita la ontología social respecto de las disposiciones epistémicas de los individuos y cómo la epistemología puede elaborar parámetros normativos que constriñan cómo ha de ser llevado el intercambio testimonial. Estas preguntas y, probablemente muchas más, quedarán pendientes.

Agradecimientos

Fuente de financiamiento: "ANID-PFCHA/Doctorado Nacional/Año 2022 —21220627)

Referencias

- Church, I. M., & Samuelson, P. L. (2017). *Intellectual humility: An introduction to the philosophy and science*. Bloomsbury.
- Coady, C. A. J. (1992). *Testimony: A philosophical study*. Oxford University Press.
- Fricker, E. (2006). Testimony and epistemic autonomy. En J. Lackey & E. Sosa (Eds.), *The epistemology of testimony* (pp. 193–224). Oxford University Press.
- Graham, P. J. (1997). What is testimony? *The Philosophical Quarterly*, 47(187), 227–232.
- Hardwig, J. (1985). Epistemic dependence. *The Journal of Philosophy*, 82(7), 335–349.
- Lackey, J. (2010). The nature of testimony. En J. Lackey, *Learning from words: Testimony as a source of knowledge* (pp. 26–52). Oxford University Press.

- Moran, R. (2006). Getting told and being believed. En J. Lackey & E. Sosa (Eds.), *The epistemology of testimony* (pp. 272–306). Oxford University Press.
- Searle, J. R. (1995). *The construction of social reality*. Penguin Books.
- Searle, J. R. (1998). *Mind, language, and society: Philosophy in the real world*. Basic Books.
- Searle, J. R. (2010). *Making the social world: The structure of human civilization*. Oxford University Press.
- Smith, B. (2010). John Searle: From speech acts to social reality. En B. Smith (Ed.), *John Searle* (pp. 1–33). Cambridge University Press.
- Tomasello, M. (2009). *Why we cooperate*. The MIT Press.